



## **Bundesideologie im Matthäusevangelium**

### **Die Vorstellung vom neuen Bund als Grundlage der matthäischen Gesetzesverkündigung**

Müller, Mogens

*Published in:*  
New Testament Studies

*DOI:*  
[10.1017/S0028688511000282](https://doi.org/10.1017/S0028688511000282)

*Publication date:*  
2012

*Document version*  
Også kaldet Forlagets PDF

*Citation for published version (APA):*  
Müller, M. (2012). Bundesideologie im Matthäusevangelium: Die Vorstellung vom neuen Bund als Grundlage der matthäischen Gesetzesverkündigung. *New Testament Studies*, 58(1), 23-42.  
<https://doi.org/10.1017/S0028688511000282>

# New Testament Studies

<http://journals.cambridge.org/NTS>

Additional services for ***New Testament Studies***:

Email alerts: [Click here](#)

Subscriptions: [Click here](#)

Commercial reprints: [Click here](#)

Terms of use : [Click here](#)



---

## Bundesideologie im Matthäusevangelium. Die Vorstellung vom neuen Bund als Grundlage der matthäischen Gesetzesverkündigung

Mogens Müller

New Testament Studies / Volume 58 / Issue 01 / January 2012, pp 23 - 42

DOI: 10.1017/S0028688511000282, Published online: 02 December 2011

**Link to this article:** [http://journals.cambridge.org/abstract\\_S0028688511000282](http://journals.cambridge.org/abstract_S0028688511000282)

### How to cite this article:

Mogens Müller (2012). Bundesideologie im Matthäusevangelium. Die Vorstellung vom neuen Bund als Grundlage der matthäischen Gesetzesverkündigung. *New Testament Studies*, 58, pp 23-42  
doi:10.1017/S0028688511000282

**Request Permissions :** [Click here](#)

## Bundesideologie im Matthäusevangelium. Die Vorstellung vom neuen Bund als Grundlage der matthäischen Gesetzesverkündigung\*

MOGENS MÜLLER

*Theologische Fakultät Kopenhagen, Købmagergade 44–46, DK 1150 Kopenhagen, Dänemark.*

*email: mm@teol.ku.dk*

The prophetic concept of a new covenant appears to be the key to the question of how the Gospel of Matthew depicts the life of believers in obedience to the commandments of God. This is made possible by the fact that God forgives all sins and puts his Spirit in the hearts of people, so that they are enabled to fulfil his will. Even though the new covenant is hardly mentioned in Matthew's Gospel, that is because it is written to a community of baptized believers in which the new covenant is presupposed as the foundation of their Christian life. The essential obligation also to forgive others is stressed in 6.14–15 and in the parable of the unforgiving servant (18.23–35), and the necessity of heart-transformation can be seen besides in the Matthean use of the metaphor of the heart.

**Keywords:** Bund, Geist, Matthäusevangelium, Gesetz, Gerechtigkeit, Herz

Als ich mich im Jahr 1989 zum ersten Mal mit dem Thema des Neuen Bundes intensiver beschäftigt habe,<sup>1</sup> war ich sehr überrascht zu sehen, wie wenig es in der exegetischen Literatur behandelt worden war und welche geringe Rolle es als Verständnisschlüssel für Vorstellungen spielte, die sich in Teilen der prophetischen Literatur mit diesem Begriff verbinden. Trotz der Bezeichnung 'Neues

\* Überarbeitete Fassung eines Referats, vorgetragen am 28. Juli 2010 auf dem 65. SNTS General Meeting in Berlin, und zwar im Seminar 5: Inhalte und Probleme einer neutestamentlichen Theologie. Für großzügige und notwendige Hilfe bei der Berichtigung meines Deutschen danke ich herzlich meiner Kollegin, Frau Professorin (MSO) Dr. Heike Omerzu und meinem Freund, Professor Dr. Michael Bachmann.

<sup>1</sup> Siehe Mogens Müller, 'Ånden og loven i Romerbrevet. Pagtsteologi i Romerbrevet', *DTT* 52 (1989) 251–67. Damals wurde ich stark inspiriert von Lars Hartmans Aufsatz, 'Bundesideologie in und hinter einigen paulinischen Texten', *Die Paulinische Literatur und Theologie/The Pauline Literature and Theology* (hg. Sigfred Pedersen; Teologiske Studier 7; Århus: Aros; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980) 103–18.

Testament' für den zweiten Teil des christlichen Bibelkanons und trotz des daraus abgeleiteten Vorkommens dieses Begriffs in Titeln von neutestamentlichen Theologien kam es nur ausnahmsweise wirklich zu einer thematischen Behandlung.<sup>2</sup>

Ich meine, dass es mindestens zwei Ursachen für diesen Sachverhalt gibt. Die erste ist eine eher übergeordnete, theologiegeschichtliche. Eine lutherische Exegese—ob diese dann mit Luthers eigener Auffassung in Übereinstimmung steht, sei dahingestellt—die daran festhielt, dass der Mensch nicht im Stande ist, den Forderungen von Gottes Geboten zu genügen, hatte keinen Blick für eine Vorstellung, deren integrierendes Hauptmoment gerade die Gesetzeserfüllung ist. Wo das Gesetz wesentlich von seinem *usus elencticus seu paedagogicus* verstanden wurde und nicht als Beschreibung des durch den neuen Bundesschluss ermöglichten neuen Lebens, gab es keinen natürlichen Platz für eine solche Vorstellung. Das Interesse konzentrierte sich auf den Indikativ, nicht auf den Imperativ.<sup>3</sup>

Die andere Ursache, die mit der ersten zusammenhängt, ist, dass man keinen Blick dafür hatte, dass alle neutestamentlichen Schriften praktisches Gemeindeleben voraussetzen und dass die Taufe und die Vorstellung vom Neuen Bund hierbei die selbstverständlichen Grundlagen und ständige Ausgangspunkte theologischen Denkens und Argumentierens gewesen sind. Ich habe dies an anderer Stelle als 'verborgenen Kontext' bezeichnet<sup>4</sup> und damit ausdrücken wollen, dass es in den neutestamentlichen Schriften einige selbstverständliche Substrukturen

2 Während z.B. Peter Stuhlmacher in seiner *Biblischen Theologie des Neuen Testaments* 1–2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992–1999) den Neuen Bund nicht thematisiert, bietet Hans Hübner in seinem gleichnamigen dreibändigen Werk (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990–1995) in Band 1 (Prolegomena) 77–100, eine relativ ausführliche Behandlung. Eine Übersicht findet sich bei Erich Gräßer, 'Der Alte Bund im Neuen. Eine exegetische Vorlesung', *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT 35; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1985) 1–134. Dass sich das Bild allmählich verändert hat, zeigt u.a. die Aufsatzsammlung *Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel. FS Frank-Lothar Hossfeld* (hg. Christoph Dohmen und Christian Frevel; SBB 211; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2007), die auch mehrere 'neutestamentliche' Beiträge enthält.

3 Dass in dieser Hinsicht offenkundig eine neue Situation eingetreten ist, lässt sich u.a. an der geänderten Auffassung der Paränese in den paulinischen Briefen ablesen. Wurden betreffende Ausführungen des Apostels früher meistens stiefmütterlich als eine Art Anhang betrachtet, werden sie nun tendenziell eher als der Höhepunkt, als das eigentliche Anliegen des jeweiligen Briefes angesehen.

4 Siehe Mogens Müller, 'The Hidden Context: Some Observations to the Concept of the New Covenant in the New Testament', *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honour of Lars Hartman* (ed. Tord Fornberg und David Hellholm; Oslo: Scandinavian University, 1995) 649–58.

gibt, die überall vorhanden sind ohne immer verbalisiert zu werden.<sup>5</sup> Natürlich ist eine solche Annahme gefährlich, doch wenn es einige wichtige Anhaltspunkte für sie gibt und sie sich auch als heuristisches Erklärungsmodell als sehr fruchtbar erweist, muss es erlaubt sein, es damit zu versuchen.<sup>6</sup>

Die einzige Stelle im Alten Testament, an der der Begriff neuer Bund explizit auftritt, ist bekanntlich Jer 31.31, in LXX 38.31. Bei dem ältesten Beleg einer 'neutestamentlichen' Bezugnahme außerhalb des Abendmahlskontextes von 1 Kor 11.23–26, nämlich in 2 Kor 3, kommt die Jeremia-Stelle jedoch nicht in Gestalt eines expliziten Zitates vor. Der Begriff 'neuer Bund' begegnet hier vor allem als Gegensatz zu dem Bund, den Gott laut Ex 34.1–4, 27–28 mit Mose und Israel geschlossen hat und der damals von Mose selbst auf steinerne Tafeln eingeschrieben wurde (vgl. Ex 32.15–16). In Paulus' Argumentation ist allerdings das Mitwirken des Geistes entscheidend, und vom Geist steht in Jer 31(38).31–34 nichts. Deshalb ist auch der in Verbindung mit dem Terminus 'Bund' nur in Ez 11.19 und 36.26 vorkommende Gedanke von der Geistverleihung mitzudenken (vgl. außerdem Ez 37.26, wo Gott verheißt, mit seinem Volk 'einen Friedensbund', der 'ein ewiger Bund sein' soll, schließen zu wollen).<sup>7</sup> Gemeinsamer Nenner (*gezera shava*) zwischen Bund, Geist und Herz ist hier das Prädikat 'neu' (καίνός) in Jer 31(38).31 und Ez 11.19; 36.26.<sup>8</sup>

Das Fehlen des Geistbegriffes, also eines nach 'christlichem' Verständnis unabdingbaren Bestandteils der Bundesvorstellung, scheint ein Grund dafür zu sein, dass die Jeremia-Stelle im Neuen Testament in expliziter Form so spärlich erscheint—ein regelrechtes Zitat findet sich nur im Hebräerbrieft, wo Jer 31.31–34

5 Vgl. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London: SCM, 1977, 3rd ed. 1989) 420–1, wo parallel dazu argumentiert wird, dass der Begriff 'Bund' nur selten in 'late Judaism' vorkommt, sei für seine Bedeutung 'deceptive': 'I would venture to say that it is the *fundamental nature of the covenant conception which largely accounts for the relative scarcity of appearances of the term "covenant" in Rabbinic literature*' (Hervorgehobung von E.P. Sanders).

6 Es fragt sich deshalb, ob H. Hübner recht hat, wenn er (*Biblische Theologie* 1, 97) zustimmend auf die Aussage von Erich Gräßer hinweist, 'daß unter allen im Neuen Testament gesammelten 27 Schriften allein der Hebr so etwas wie eine "Bundes-Theologie" vertritt' (siehe Gräßer, 'Der Alte Bund im Neuen', 95). Wenn Gräßer mit einem Ausdruck, den er bei Lothar Perlt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchen: Neukirchener, 1969) 129 ff. entlehnt hat, hier vom 'Bundesschweigen' in der Verkündigung Jesu und in den Evangelien redet, bezieht sich das freilich nur auf das Äußere und bedeutet nicht notwendigerweise, dass eine Bundestheologie nicht gegeben ist.

7 Die Bibel wird hier und im Folgenden nach der Einheitsübersetzung (*Die Bibel. Vollständige Ausgabe des Alten und des Neuen Testaments in der Einheitsübersetzung* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1980) zitiert.

8 Siehe Carol K. Stockhausen, *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant* (AnBib 116; Rome, 1989), und dies., '2 Corinthians 3 and the Principles of Pauline Exegesis', *Paul and the Scriptures of Israel* (ed. Craig A. Evans und James A. Sanders; JSNTSup 83; Sheffield: Sheffield Academic, 1993) 143–64, insbes. 154–8.

in Septuaginta-Gestalt in Hebr 8.8-12 einbezogen wird (vgl. auch 10.16-17).<sup>9</sup> Adrian Schenker hat die Aufmerksamkeit darauf gerichtet, dass sich die LXX-Form der Verheißung wesentlich von der masoretischen unterscheidet und eine ältere, seither verdrängte Gestalt des hebräischen Textes widerzuspiegeln scheint.<sup>10</sup> So spricht der masoretische Text in V. 33 pointiert von *torah* im Singular und identifiziert somit diese *torah* mit derjenigen vom Sinai, während die LXX eine Pluralform (νόμους) verwendet und damit offensichtlich einer neuen Gesetzgebung entgegensteht. Genau diese Vorstellung ist es also, die im masoretischen Text getilgt ist.<sup>11</sup> Somit ist es die Vorstellung hinter der LXX-Form, die sich in neutestamentlicher und späterer kirchlicher Bundesideologie durchgehend durchgesetzt hat.

Man kann sich auch vorstellen, dass der Gedanke eines neuen Bundesschlusses sehr früh in die Interpretation des Todes Jesu einbezogen wurde—ob dies durch Jesus selbst veranlasst worden ist, etwa durch die Deuteworte beim Brotbrechen und gemeinsamen Trinken aus dem Kelch während seines letzten Mahles mit den Jüngern, darf hier dahingestellt bleiben—und dann schnell ein Eigenleben erfahren hat, als die Schriftbezug als etwas Selbstverständliches begriffen wurde.

Wenn Paulus sich in 2 Kor 3.6 als Diener eines neuen Bundes (διάκονος καινῆς διαθήκης) bezeichnet, ist dies m.E. ein Indiz für die grundlegende Bedeutung dieser Vorstellung im Selbstverständnis der christusgläubigen Gemeinden. Überdies ist von Bedeutung, dass Paulus in demselben Kontext auch von dem alten Bund (παλαιὰ διαθήκη) spricht, wobei es sich übrigens um das einzige

- 9 So gibt es auch mehrere Monographien zum Thema Neuer Bund im Hebräerbrieff: Susanne Lehne, *The New Covenant in Hebrews* (JSNTSup 44; Sheffield: SJOT, 1990); Knut Backhaus, *Der neue Bund und das Werden der Kirche: Die Diatheke-Deutung des Hebräerbrieffs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (NTA NF 29; Münster: Aschendorff, 1996). Siehe auch den Aufsatz von Jörg Frey, 'Die alte und die neue διαθήκη nach dem Hebräerbrieff', *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (hg. Friedrich Avemarie und Hermann Lichtenberger; WUNT 92; Tübingen Mohr [Siebeck], 1996) 263-310.
- 10 Siehe Adrian Schenker, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel* (FRLANT 212; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).
- 11 Siehe Schenker, *Das Neue am neuen Bund*, 61: Im MT gilt: 'Der neue Bund ist *neu* unter der Hinsicht, dass Israeliten und Judäer ihn ganz in ihr Inneres aufgenommen und ihn sich anverwandelt haben, sodass sie ihn von innen heraus halten wollen und halten können. Er ist jedoch *nicht neu* unter der Hinsicht seines Inhaltes und seines Zweckes, denn es ist die gleiche Tora wie die beim Auszug aus Ägypten von Anfang an gegebene, und es ist derselbe Bund, den Gott mit Israel und Juda geschlossen und gar nie aufgelöst hat'. Und weiter heißt es von der neuen Bundesschließung in LXX auf S. 62: 'Die Gebote oder Gesetze dieses künftigen neuen Bundes werden dabei nicht nur die bisherigen Gebote sein. Es werden neue Gesetze sein. An der Identität der Tora Gottes bei der Gabe des Gesetzes beim Auszug aus Ägypten und im kommenden neuen Bund ist der Fassung der LXX nichts gelegen. Sie legt vielmehr andere, neue Gesetze nahe, die Gott inskünftig bei der Schließung des neuen Bundes erst offenbaren wird'. Vgl. auch die Diskussion in Martin Karrer, *Der Brief an die Hebräer Kapitel 5,11-13,25* (ÖTKNT 20/2; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008) 112-23.

Vorkommen dieses Begriffs im Corpus des Neuen Testaments handelt. Diese Ausdrucksweise zeigt nämlich, dass Paulus nicht allein an den Akt eines neuen Bundesschlusses gedacht hat, wie es z.B. bei der Verwendung des Begriffs 'neuer Bund' in den Schriften vom Toten Meer der Fall zu sein scheint.<sup>12</sup> Wenn es möglich ist, Spuren dieser Vorstellung an manchen Stellen in den paulinischen Briefen zu finden,<sup>13</sup> lädt dies im Übrigen dazu ein, ähnliche Indizien auch in der Evangelienliteratur näher zu betrachten.

Bereits in 1 Kor 11 wird—wie in den synoptischen Evangelien—der Bundesschluss mit der Stiftung des Abendmahls verknüpft. Ein naheliegender, soziologisch beschreibbarer Ort für die Aufnahme des Einzelnen in den 'neuen Bund' war fraglos die Taufe, wobei diese Handlung die Beschneidung als Bundeszeichen abgelöst haben wird (vgl. Kol 2.11–12). Und wo wir in der Apostelgeschichte Näheres von der Taufe erfahren, ist diese unlösbar mit der Geistverleihung verbunden. Geistbesitz wird in der Apostelgeschichte vom Pfingstereignis an und weiter in der Geschichte der Gemeinde als Möglichkeitsbedingung des neuen Lebens

12 Siehe Mogens Müller, 'Forstod essæerne deres pagt som den nye pagt? Pagtsforestillingen i Damaskuskriftet og Sekthåndbogen', *Dødehavsteksterne og Bibelen* (hg. Niels Hyldahl und Thomas L. Thompson; Forum for Bibelsk Eksegese 8; Kopenhagen: Museum Tusculanum, 1996) 79–99.

13 Über den (neuen) Bund als Thema paulinischer Theologie orientiert z.B. Helmut Merklein in einem Aufsatz mit gleichnamigem Titel, *ThQ* 176 (1996) 290–308, in dem auch auf weitere Literatur hingewiesen wird. Obwohl in Gal 4.21–31 von zwei Bündnissen die Rede ist, geschieht dies nicht auf derselben Linie wie in 2 Kor 3. Denn in Gal 4 wird der Sinai-Bund nicht einem neuen Christus-Bund, sondern dem noch älteren Verheißungsbund mit Abraham gegenübergestellt. Es ist ja auch dieser Verheißungsbund, der im Kontext verhandelt wird. Siehe die ausführliche Diskussion in Henrik Tronier, 'Allegorese og universalisme—erkendelse som gruppemarkør hos Filon og Paulus', *Etnicitet i Bibelen* (hg. Niels Peter Lemche und Henrik Tronier; Forum for Bibelsk Eksegese 9; Kopenhagen: Museum Tusculanum, 1998) 67–107, insbes. 93–102. So auch z.B. Franz Mussner, *Der Galaterbrief* (HThKNT IX; Freiburg: Herder, 3. Ausg. 1977) 321, und H. Merklein, op. cit. 301. Es ist also m.E. nicht ganz korrekt, wenn Hübner, *Biblische Theologie* 1, 90 Anm. 259, zu Gal 4.21–31 bemerkt: 'Hier allerdings nur der Sache, nicht der Terminologie nach *Neue Diatheke*', und im Nachfolgenden (92) schreibt: 'Das Wort διαθήκη gewinnt in Gal 4.21–31 schon fast die Bedeutung Religion: Als einander ausschliessende Gegensätze stehen sich die mosaische Religion des Gesetzes als die Religion der Knechtschaft und die christliche Religion des Evangeliums als die Religion der Freiheit unvermittelbar gegenüber'. Siehe auch Michael Bachmann, 'Die andere Frau. Synchrone und diachrone Beobachtungen zu Gal 4.21–5.1', *Antijudaismus im Galaterbrief. Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40; Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999) 127–58 und Gerhard Sellin, 'Hagar und Sara. Religionsgeschichtliche Hintergründe der Schriftallegorese Gal 4,21–31', *Das urchristentum in seiner literarischen Geschichte: FS Jürgen Becker* (hg. Ulrich Melle und Ulrich B. Müller; BZNW 100; Berlin: de Gruyter, 1999) 59–84; repr. in Gerhard Sellin, *Studien zu Paulus und zum Epheserbrief* (hg. Dieter Sänger; FRLANT 229; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009) 116–37.

verstanden.<sup>14</sup> Es liegt nahe, in dieser—m.E. sehr spät zu datierenden—Schrift einen expliziten Ausdruck dessen zu sehen, was auch im Lukasevangelium und schon in dessen ‘synoptischen Vorgängern’ vorausgesetzt wird.

Welche Bedingungen für diese Vorstellung vom neuen Bund kommen nun in der jüdischen Bibel und anderen antik-jüdischen Schriften vor? In Jer 31.31–34 wird, wie es scheint, ein zukünftiger Zustand prophezeit, bei dem Jahwe einen neuen Bund mit seinem Volk schließen wird, welcher deutlich anders als der Sinaibund sein wird, den das Volk gebrochen hat.<sup>15</sup> Denn Jahwe wird sein Gesetz in das Innere der betreffenden Menschen legen und in ihr Herz schreiben. Er wird ihr Gott und sie sollen sein Volk werden, und er wird ihre Schuld vergeben und sich nicht länger ihrer Sünden erinnern. Was aber in Jer 31.31–34 für eine eschatologische Zukunft formuliert und mit einer ausgesprochen negativen Bewertung der Folgen des Sinai-Bundes verknüpft wird, ist offensichtlich für die intendierten Leser irgendwie Gegenwart. Sie verstehen sich selbst als Teil des neuen Anfangs, der in 31.27–30 so geschildert wird, dass Gott selbst, nach der Abrechnung mit Israel und Juda, ‘über das Haus Israel und das Haus Juda eine Saat von Menschen und eine Saat von Vieh’ säen will. In den überlieferten hebräischen Texten scheint jedoch nicht von einem neuen Bund in dem Sinne die Rede zu sein, als ob dessen Inhalt neu sei, sondern vielmehr von einem erneuerten Bund, in dem Gott nun die Möglichkeiten für den Bundesgehorsam mitgegeben hat.<sup>16</sup>

Im Ezechielbuch 11.19–20; 36.26–27 wird nicht explizit vom neuen Bund gesprochen, dennoch befinden wir uns hier in demselben Vorstellungskreis; es besteht ja ähnlich eine Verbindung zu einer vorausgehenden Reinigung, nun in Gestalt der Entfernung aller abscheulichen Götzen aus dem Land. ‘Ich schenke ihnen’, heißt es dann, ‘ein anderes Herz und schenke ihnen einen neuen Geist. Ich nehme das Herz von Stein aus ihrer Brust und gebe ihnen ein Herz von Fleisch, damit sie nach meinen Gesetzen leben und auf meine Rechtsvorschriften achten und sie erfüllen. Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein’ (Ez 11.19–20; in 36.26–27 variierend, aber sachlich nicht dissonant zum Ausdruck gebracht). Hier ist der Geist das, was Gott und sein Volk verbindet. Anders ausgedrückt: Gottes Volk sind diejenigen, die von seinem Geist beherrscht werden. Wie Troels Engberg-Pedersen bemerkt hat, ist bei Jeremia der Bund neu, und er besteht darin, dass Gott etwas mit dem Herzen der Israeliten macht,

14 Siehe hierzu Friedrich Avemarie, *Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte* (WUNT 139; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002) insbes. 129–74.

15 Vgl. Christoph Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985).

16 So Levin, *Die Verheißung*, 138–41. Anders Walter Gross, ‘Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach übergreifenden Bundeskonzeptionen im Alten Testament’, *ThQ* 106 (1996) 259–72: 261–2; ders., ‘Erneuerter oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31, 31–34’, *Bund und Tora* (hg. Avemarie und Lichtenberger) 41–66.



während bei Ezechiel das Herz neu wird. Wo Gott laut Jeremia sein Gesetz in ihr Inneres geben will, handelt es sich nach Ezechiel gerade auch um einen neuen Geist (36.27: sein Geist).<sup>17</sup>

Es ist bemerkenswert, dass Jer 31.34 den neuen Bundesschluss mit Gottes Vergebung der Sünden des Volkes verbindet und dass Ez 36.25 der Eingebung eines neuen Herzens und eines neuen Geistes Gottes Reinigung des Volkes von seiner Unreinheit und seinen Götzen vorangehen lässt (in 11.18 ist das Volk selbst Subjekt dieser Handlung; vgl. auch 18.31). Einbezogen werden kann auch Jes 59.20–21, wo zunächst verheißen wird, dass der Herr als Erlöser für Zion kommt ‘und für alle in Jakob, die umkehren von ihrer Sünde’, worauf die Feststellung folgt: ‘Das ist das Bund, den ich mit ihnen schliesse, spricht der Herr: Mein Geist, der auf dir ruht, soll nicht von dir weichen, und meine Worte, die ich dir in den Mund gelegt habe, sollen immer in deinem Mund bleiben und im Mund deiner Kinder und im Mund deiner Enkel, jetzt und in Ewigkeit—spricht der Herr’.

Diese ‘Internalisierung’ des Gesetzes in Verbindung mit einer Neuschöpfung des menschlichen Willens wird also als eine Umgestaltung des Menschenherzens beschrieben. Derselbe Gedanke findet sich auch bei der Metapher vom Beschneiden des Herzens, wenn z.B. in Deut 30.6 zu Israel (übrigens in Verbindung mit einer Verheißung der Rückkehr des Volkes) gesagt wird: ‘Der Herr, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden. Dann wirst du den Herrn, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben können, damit du Leben hast’. In Deut 10.16 und Jer 4.4 wird von einer Beschneidung der Vorhaut des Herzens (in beiden Fällen in LXX mit σκληροκαρδία wiedergegeben) in Verbindung mit einer Mahnung gesprochen, nicht länger halsstarrig zu sein.

Dieselbe Metapher kommt auch in Jub 1.21–25 vor,<sup>18</sup> wo der Herr auf Moses’ Fürbitte für das Volk, ‘Schaffe ihnen ein reines Herz und einen heiligen Geist, und sie mögen nicht verstrickt werden in ihrer Sünde von jetzt an und bis in Ewigkeit’, u.a. antwortet:

Ich kenne ihren Widerspruch und ihre Gedanken und ihren harten Nacken. Und sie werden nicht hören, bis wenn sie erkennen ihre Sünde und die Sünden ihre Väter. Und nach diesem werden sie umkehren zu mir in aller Rechtschaffenheit und mit ganzen Herzen und mit ganzer Seele. Und ich werde beschneiden die Vorhaut ihres Herzens und die Vorhaut des Herzens ihres Samens. Und ich werden ihnen schaffen einen heiligen Geist. Und ich

17 Siehe ‘Skriften på hjertets tavle. En metafors udvikling fra Det Gamle Testamente til Paulus’, *Det gamle Testamente og den kristne fortolkning* (hg. Karin Friis Plum und Geert Hallbäck; Forum for Bibelsk Eksegese 1; Kopenhagen: Museum Tusculanum, 1988) 85–116: 96.

18 Zitiert Nach *Das Buch der Jubiläen*, übersetzt von Klaus Berger in JSRZ II, 3 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1981).

werde sie rein machen, damit sie sich nicht von mir wenden von diesem Tag an bis in Ewigkeit. Und es werden anhängen ihre Seelen mir und allem meinem Gebot. Und sie werden [für sich] mein Gebot tun. Und ich werde ihnen Vater sein, und sie werden meine Kinder sein.

Die Verwandtschaft dieses Texts z.B. mit Deut 10.16 und 30.6 ist offenkundig. Dieses Beispiel aus dem Jubiläenbuch zeigt auch, dass das Bild des Bundes bzw. der Bünde im antiken Judentum—und wie wir sehen werden: auch im ältesten Christentum—weit komplexer ist, als eine einfache Dichotomie zwischen einem alten und einem neuen Bund glauben lässt.<sup>19</sup>

So gab es Gruppierungen im antiken Judentum, deren Mitglieder ihre Bundesauffassung und ihren Bundesgehorsam als eschatologische Erfüllung von Erwartungen erlebten, die sie als prophetische Zukunftsaussagen ‘altisraelitischen’ Prophetengestalten in den Mund legten. Dies ist eine Variante der Vorstellung von einer Regelung von Israels Verhältnis zu Jahwe durch einen Bund, die sich durch die deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerke und bei einigen der Propheten durchsetzte.<sup>20</sup> Wenn in den betreffenden Aussagen des Jeremia- und Ezechielbuchs und an den parallelen Stellen in anderen Schriften auch eine Individualisierung des Bundesgehorsams vorausgesetzt wird, ist dennoch offensichtlich, dass der Bund sehr wohl das ganze Volk umfassen soll.

In derjenigen Traditionslinie, die wir in den Schriften vom Toten Meer finden, ist diese Auffassung jedoch aufgegeben, und das Gewicht liegt nun auf dem Einzelnen, dessen Teilhabe an der Gemeinschaft durch individuellen Bundesgehorsam konstituiert wird.<sup>21</sup> Wenn die Damaskusschrift von den Mitgliedern als denjenigen redet, ‘die in den neuen Bund eingetreten sind im Lande Damaskus’<sup>22</sup> (1QS VI.19; VIII.21; XIX.33–34, XX.12) und 1QHab II.3 von den ‘Abtrün[nigen von dem] neuen [Bund]’ spricht, ist es ebenso klar, dass diese Bezeichnung aus dem Jeremiabuch stammt, wie es offensichtlich ist, dass sie in individualisierender Bedeutung benutzt wird. CD II.4–5 illustriert diesen Sachverhalt, wenn es von Gott heißt: ‘Langmut ist bei ihm und reiche

19 Diese Komplexität wird herausgearbeitet von Manuel Vogel, *Das Heil des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum* (TANZ 18; Tübingen/Basel: Francke, 1996).

20 Eine gewisse Spätdatierung der Bundestheologie als Ausdruck des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk wird heute weithin vertreten. Siehe z.B. Hübner, *Biblische Theologie* 1, 77–90. Leider nur auf Dänisch erschienen Jesper Høgenhaven, *Den gamle pagt. En introduktion til den nyere debat om pagten i det Gamle Testamente* (Tekst & Tolkning 8; Kopenhagen: Akademisk, 1990).

21 Siehe Arvid S. Kapelrud, ‘Der Bund in den Qumran-Schriften’, *Bibel und Qumran. Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft. FS Hans Bardtke* (hg. Siegfried Wagner; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1968) 137–49: 142–3.

22 Übersetzung nach Eduard Lohse, *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Ausg. 1971).

Vergebungen' und im Folgenden, in VII.3–6, von den Gemeindegliedern gesagt wird, dass sie 'sich fernhalten von allen Unreinheiten ihrem Gebot gemäß; dass keiner verunreinige seinen heiligen Geist, wie Gott die Entscheidung für sie getroffen hat. Für alle, die darin wandeln in heiliger Vollkommenheit nach Geheiß aller Weisungen des Bundes, für sie steht der Bund Gottes fest, dass sie leben sollen tausend Geschlechter hindurch'. Es muss jedoch zum einen hervorgehoben werden, dass die Damaskusschrift von einer Vorläufer-Gruppierung der essenischen Bewegung stammt, die die Schriften des Jachad hervorgebracht hat. Zum anderen reicht der eine Beleg im Habakuk-Kommentar nicht aus, um weitgehende Schlussfolgerungen hinsichtlich der Übernahme des Gedankens vom neuen Bund unter den Essenern zu erlauben.

Gilt diesbezüglich, wie Friedrich Lang es ausgedrückt hat: 'Der neue Bund von Qumran ist in Wirklichkeit der vom Lehrer der Gerechtigkeit richtig ausgelegte und vollständig befolgte alte Bund',<sup>23</sup> so lag in der Vorstellung eines neuen Bundesschlusses dennoch ein Potential, das auch anders ausgeschöpft werden konnte, nämlich im Sinne eines eschatologischen Eingriffs Gottes durch eine radikale Neuschöpfung von Herz und Geist des Menschen. Wenn die Erwartung auch, wie wir es gesehen haben, Israel (und Juda) galt—wohlgerne einem Israel, das als Strafe für seine Treulosigkeit aus seinem Land vertrieben worden war—, ist das kontinuierlichschaffende Potential der Erwartung doch nicht so sehr das Volk als vielmehr das Gesetz Gottes. Dieses Gesetz ist nun nicht mehr Verderbensmacht, sondern Ausdruck des Heils, indem Israel 'Gottes Volk' und Gott 'Israels Gott' auf eine solche Weise wird, dass Ungehorsam gegen Gottes Willen nicht länger die einzige Möglichkeit ist. Ausgedrückt wird das dadurch, dass Gottes Geist Wohnung in diesem Volk nimmt. Deshalb ist zu präzisieren, dass das Adjektiv 'neu' zuerst in qualitativer, nicht in zeitlicher Bedeutung wahrgenommen werden sollte.<sup>24</sup>

Zusammenfassend ergeben sich somit folgende vier Merkmale des neuen Bundes:

- 1) Vorbereitende Reinigung durch Sündenvergebung,
- 2) Internalisierung des Gotteswillens bei erneuertem Herzen,
- 3) Eingebung des Geistes Gottes, der als lebendigmachende Kraft Gehorsam schafft,
- 4) Gottesnähe, die sich in einer wahren Relation zu Gott äußert.

23 Siehe 'Gesetz und Bund bei Paulus', *Rechtfertigung. FS Ernst Käsemann* (Hg. Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann und Peter Stuhlmacher; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1976) 305–20; 312.

24 Vgl. Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes*, 270, wo hervorgehoben wird, dass LXX das hebräische *hadash* mit καινός, nicht mit νέος wiedergibt. Im ältesten Christentum wurde 'neu' jedoch schnell exklusiv verstanden und wurde der alte Bund durch das Adjektiv παλαιός abgewertet (siehe 2 Kor 3.14; vgl. Hebr 8.13, wo das Verbum παλαιόω zweimal in einem ähnlichen Sinne benutzt wird).

Während das Markusevangelium sich nicht viel mit dem Begriff ‘Gesetz’ beschäftigt—das Wort νόμος kommt in diesem Evangelium überhaupt nicht vor—, begegnet νόμος mit seiner vollen theologischen Bedeutung im Matthäusevangelium mehrmals. Während es im markinischen Streitgespräch darum geht, welches Gebot das erste von allen ist (Mark 12.28), handelt diese Diskussion im Matthäusevangelium vom wichtigsten Gebot *im Gesetz* (Matt 22.36), und die Zusammenstellung von Gesetz und Propheten kommt überdies an drei äußerst zentralen Stellen vor (Matt 5.19; 7.12; 22.40). Während das Markusevangelium, in Weiterentwicklung paulinischer Theologie, eine ‘gesetzlose’, wenngleich keine gebotsfreie Theologie vertritt—auch das Markusevangelium kennt das doppelte Liebesgebot und kann von den Geboten des Dekalogs als von Gottes Geboten reden (Mark 7.9)—, integriert das Matthäusevangelium das Gesetz in seine Theologie, und zwar—wie es scheint—durch Entfaltung einer Bundesideologie. Was im Markusevangelium jedenfalls nur *in nuce* zur Stelle ist, wird im Matthäusevangelium zu einer Vorstellung, die eine Verbindung zwischen Gabe und Aufgabe schafft.<sup>25</sup>

Während der Verfasser des Markusevangeliums, wahrscheinlich ein Nicht-Jude, sein Evangelium nicht primär innerhalb jüdischen Bundesdenkens reflektierte—als frühere Heiden hatten seine Leser kein Verhältnis zum Sinai-Bund—, hat der Verfasser des Matthäusevangelium als christusgläubiger Jude und mit Blick auf eine judenchristliche Gemeinde das Potential genau dieses Denkens mit dem Mittel seiner Christologie entwickelt. Genau wie im Markusevangelium kommt das Wort ‘Bund’, διαθήκη, jedoch nur einmal vor, nämlich im Kelchwort beim Abendmahl (Mt 26.28 = Mk 14.24), und zwar ohne die in 1 Kor 11.25 und Lk 22.20 auftretende Qualifikation κοινωνία. Obwohl das Deutewort vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, auf Ex 24.8 Bezug nimmt,<sup>26</sup> gibt es viele andere Stellen im Matthäusevangelium, die sich am besten als Reflex der Vorstellung vom neuen Bund verstehen lassen, wie wir sie insbesondere in Jer 31 und Ez 11 und 36 finden. Dies ist für den jüdischen

25 Christof Landmesser, *Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott* (WUNT 133; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 146, warnt davor, die für die paulinische Theologie sinnvoll erscheinende Zusammenstellung von Indikativ und Imperativ hinsichtlich des Matthäusevangeliums zu benutzen. ‘Einen für die Christen gegenwärtigen Indikativ des Heils kennt der Verfasser des Matthäusevangeliums (...) nicht’. Weiter heißt es (147): ‘Der Verfasser des Matthäusevangelium kennt offensichtlich keine gegenwärtige Heilsgewissheit der Christen, wie sie besonders Paulus in Röm 5.1–11 und in Röm 8.31–39 oder auch der Verfasser des Johannesevangeliums etwa nach Joh 3.16.36 u.ö. vertritt’.

26 Wie jüngst von Axel Graupner, ‘Exodus 24 und die Frage nach dem Ursprung der Bundestheologie im Alten Testament mit einem Ausblick auf die Herrenmahlsüberlieferung im Neuen Testament’, *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte. FS Ulrich B. Müller* (hg. Wolfgang Kraus; BZNW 163; Berlin: de Gruyter, 2009) 129–48, hervorgehoben wurde, gibt es in den Abendmahl-Texten mit oder ohne κοινωνία inhaltlich nichts, was auf Jer 31 hinweist.

Verfasser ein natürlicher Zugriff. Wenn er zudem die Worte ‘zur Vergebung der Sünden’ (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), die im Markusevangelium Teil der Täuferpredigt sind, gerade für das Kelchwort reserviert, deutet er damit offenkundig an, dass für ihn die Sündenvergebung erst mit der Stiftung des neuen Bundes und als Merkmal dieses Bundes wirksam wird.

Der Christusglaube dieses Evangeliums findet bereits in den ersten Kapiteln seinen markanten Ausdruck, teils in der Auslegung des Jesus-Namens in 1.21: ‘Er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen’ (αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν), teils in der ‘theologischen’ Namensgebung in Anknüpfung an das erste Erfüllungszitat von Jes 7.14 in 1.23, und zwar mit der Übersetzung von Immanuel als ‘Gott mit uns’: μεθ’ ὑμῶν ὁ θεός. Es ist das Verdienst von Hubert Frankemölle, diesen Aspekt in seiner Dissertation aus dem Jahr 1972, ‘Jahwe-Bund und Kirche Christi’, als Ausdruck einer Bundestheologie ausführlich dargestellt zu haben.<sup>27</sup> Wie oft bemerkt, besteht eine *inclusio* zwischen dieser Aussage und—mit der ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν-Aussage in 18.20 als Zwischenstation—dem Schlusswort des Evangeliums in 28.20: ‘Und siehe, ich bin mit Euch alle Tage bis zum Ende dieser Welt’ (καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος). Dieses Mitsein schließt natürlich auch alle die Völker ein, die sich auf die Aufforderung der Apostel hin taufen lassen, und das auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, und als Resultat ihres Unterrichts alles befolgen, was Jesus ihnen auferlegt hat. Es ist hier der bereits inthronisierte Christus—die Szene ist ja auch auf einem Berg situiert—, der befiehlt, wie das aus den einleitenden Worten, 28.18b, hervorgeht. Es empfiehlt sich, diesen Abschluss des Matthäusevangeliums unter dem Aspekt der *confessio* zu verstehen. Bei dieser ganzen Inszenierung klingt mit, dass das, was Jesus seinen Jünger für alle Zeiten auferlegt hat, das, was Moses geboten hat, nicht ausschließt, sondern transzendiert.

Es gehört also zum Leben in diesem—neuen—Bund all das, was Jesus befohlen hat, zu befolgen—das Verb τηρέω indiziert Gehorsam gegenüber Jesu Geboten. Was Jesus befohlen hat, geht aus seinen im Evangelium mitgeteilten Belehrungen hervor. Dort, wo das Markusevangelium mit seiner Absage an das sogenannte Zeremonialgesetz deutlicher einen ‘paulinischen’ Standpunkt repräsentiert, steht das Matthäusevangelium dazu in einem recht unklaren Verhältnis. Zwar wird zweimal Hos 6.6 in die Argumentation eingebracht: ‘Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer’ (Mt 9.13; 12.7). Jedoch nimmt die Aussage von Mt 23.23 eine Schlüsselstellung ein: Nach einer Gegenüberstellung des Zehnten von Minze, Dill und Kümmel und dessen, was im Gesetz Gewicht hat

<sup>27</sup> Hubert Frankemölle, *Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditions-geschichte des ‘Evangeliums’ nach Matthäus* (NTA NF 10; Münster: Aschendorff, 1974, 2., durchgesehene und um ein ausführliches Vorwort erweiterte Auflage, 1984) 7–83.

(τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου), Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue (ἡ κρίσις καὶ τὸ ἔλεος [δὲ] καὶ ἡ πίστις), heißt es schlussfolgernd: ‘Man muss das eine tun, ohne das andere zu lassen’ (ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κάκεινα μὴ ἀφιέναι).<sup>28</sup> Ob das in 5.23 genannte Opfer und die Beispiele in 23.16–22 ‘historisierend’ zu verstehen sind, sei dahingestellt. Die Rede aber vom Gewicht auch der Kleinigkeiten im Gesetz in 5.18–19 und die Warnung vor dem Auflösen eines der kleinsten Gebote wirkt wie ein prinzipielles Festhalten, das allenfalls durch das, was mehr Gewicht hat (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου), relativiert werden kann. Dazu kommt die Aufforderung in 23.2–3, alles was von den Schriftgelehrten und den Pharisiäern, die sich auf den Stuhl des Mose gesetzt haben, gesagt wird, zu tun und zu befolgen, ohne sich jedoch nach dem, was sie tun, zu richten. All dies—und die Geschichte von Bezahlung der Tempelsteuer, 17.24–27, und die Aufforderung zur Bitte darum, dass der Flucht im endzeitlichen Geschehnisse nicht am Sabbat stattfinden soll, 24.20, gehören auch hier—ist es wohl auch, was unter dem Alten (παλαιό) zu verstehen ist, das der Hausherr zusammen mit dem Neuen (καινό) aus seinem reichen Vorrat hervorholt (13.52).

Was bei Paulus—jedenfalls in seinen aus früheren Heiden bestehenden Gemeinden—anscheinend völlig aufgegeben ist, kehrt im Matthäusevangelium gewissermaßen zurück und macht es verständlich, dass einige von einer Rejudaisierung gesprochen haben. Dennoch ist hier mit in Betracht zu ziehen, dass dieses Evangelium einem judenchristlichen Milieu angehört, wo das Gesetz des Mose natürlich zuhause war und nicht als aufgelöst, sondern im Gegenteil als in Jesu Interpretation bestätigt erlebt wurde (vgl. 5.17). So ergibt es doch wohl Sinn, von einer gewissen Rejudaisierung zu reden, und zwar handelt es sich um eine Rejudaisierung in Gestalt einer judenchristlichen Reaktion auf die ‘Entjudaisierung’ des Gesetzes, wie sie im ‘paulinischen’ Markusevangelium stattfindet.<sup>29</sup>

28 Vgl. hierzu auch Michael Bachmann, ‘Neutetamentliche Hinweise auf halakhische Regelungen’, *Nuovo Testamento: Teologie in dialogo culturale* (hg. Nicola Ciola & Giuseppe Pulcinelli; Analecta Biblica Italiana 50; Bologna: Editione Dehoniane, 2008) 449–62: 456–7.

29 Mein hochgeschätzter Lehrer Bent Noack (1915–2004) gab in *Matthäusevangeliets Folkelighed* (Kopenhagen: Gad, 1971) der Ansicht Ausdruck, dass deshalb, weil das Matthäusevangelium für christusgläubige Juden verfasst worden sei und im Verhältnis zum Markusevangelium eine gewisse Rejudaisierung repräsentiere, ‘wir’ (d.h. die ‘Heidenchristen’) nicht als die intendierten Adressaten des ersten Evangeliums aufgefasst werden dürfen. Und für die Idee des Volkes, nicht etwas am Rande, sondern etwas Wesenhaftes, gelte: Es ‘müsste... zusammen mit der jüdischen Christenheit, aus der es entsprang, verschwunden sein’ (156). Bei diesen Überlegungen, die von Respekt gegenüber dem Judentum getragen sind, wird jedoch m.E. übersehen, dass das Matthäusevangelium nicht nur innerhalb des antiken Judentums entstanden ist, sondern auch eine ganz bestimmte Interpretation dieses Judentums bedeutet, sofern das Ethnische als entscheidendes Identitätsmerkmal aufgehoben wird. Diese Aufhebung gehört ja auch zum Evangelium für eine heidenchristliche Kirche, die das Alte Testament als Teil seiner heiligen Schrift hat.

In diesem Kontext lässt sich nun auch die matthäische Rede von ‘Gerechtigkeit’ (δικαιοσύνη) begreifen. Dieses Wort kommt im Markusevangelium überhaupt nicht vor, im Matthäusevangelium aber immerhin siebenmal, und das an theologisch zentralen Stellen. Die erste gehört zudem in die erste Jesus-Rede in dieser Schrift, nämlich in seine Antwort an Johannes aus Anlass von dessen Weigerung, Jesus zu taufen: ‘Lass es nur zu! Denn nur so können wir die Gerechtigkeit (die Gott fordert) ganz erfüllen (πληρῶσαι πάσαν δικαιοσύνην)’ (3.15). Gerechtigkeit ist also—matthäisch—Gehorsam gegenüber Gottes Willen, was auch die übrigen Stellen bekräftigen: 5.6, 10, 20; 6.1, 33 und 21.32. Es ist ‘Forderung und eschatologisches Heilsgut zugleich’.<sup>30</sup> Insbesondere die Aussage in 6.1 stellt Gerechtigkeit als etwas heraus, das sowohl Vorgabe als auch Aufgabe ist, nämlich in Gestalt einer Warnung: ‘Hütet euch, eure Gerechtigkeit vor den Menschen zur Schau zu stellen’. Das bedeutet also z.B. nicht, dass die Jünger *nicht* Salz der Erde und Licht der Welt sein sollen (5.13–15), sondern vielmehr, dass sie es als Manifestation der Gottesherrschaft sein sollen, so dass ihre ‘guten Werke (τὰ καλὰ ἔργα)’ die Menschen dazu veranlassen, nicht sie, sondern ihren Vater im Himmel zu preisen (5.16). Der früher allgemein angenommene Unterschied zwischen der Bedeutung von ‘Gerechtigkeit’ in den Paulusbriefen und im Matthäusevangelium ist heute nicht mehr so selbstverständlich.<sup>31</sup>

Die Notwendigkeit einer Übereinstimmung zwischen Gottes Geschenk im Evangelium und der Lebensführung der Glaubenden unterliegt auch dem im Matthäusevangelium stark betonten Gedanken, dass Gottes Vergebung der Schuld der Menschen ein entsprechendes Handeln unter den Menschen voraussetzt. Dies findet seinen klaren Ausdruck in der fünften Bitte des Vaterunsers und im beigegeführten Kommentar (bzw. Mt 6.12 und 6.14–15). Nachdrücklich verdeutlicht wird das im Gleichnis vom Schalksknecht (18.23–34/35), das im Übrigen auch im Kontext einer Belehrung über Sündenvergebung steht (18.21–22); in

30 Siehe bereits Günther Bornkamm, ‘Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium’, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (hg. Günther Bornkamm, Gerhard Barth und Heinz Joachim Held; WMANT 1; Neukirchen: Neukirchener, 6. Ausg. 1970) 13–47; 28. Siehe ähnliche Formulierungen in Gerhard Barths Beitrag, ‘Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus’, dasselben Werk 54–154, 130–1.

31 Siehe z.B. Heinz Giesen, *Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäusevangelium* (EHS.T 181; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1982) 237–63, und insbes. Wiard Popkes, ‘Die Gerechtigkeitstradition im Matthäusevangelium’, *ZNW* 80 (1989) 1–23, der die ‘Arbeitshypothese’ aufstellt, ‘dass sich Matthäus auf frühchristliche Tauf- bzw. neophytenkatechetische Tradition bezieht und dass ‘Gerechtigkeit’ gerade hier ihren theologischen Ort besaß’. Siehe aber auch Roland Deines’ grosse Untersuchung, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias* (WUNT 177; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004). Für Deines ist der matthäische Jesus der Messias, der durch seine Gebote die Tora auslegt und dadurch die wahre Gerechtigkeit als Geschenk ermöglicht. Damit ist eine neue heilsgeschichtliche Situation entstanden.



der sich in 18.35 anschließenden ‘Lehre’ wird denn auch gesagt, wie ‘ungnädig’ Jesu himmlischer Vater jeden der Jünger behandeln werde, ‘der seinem Bruder nicht von ganzem Herzen vergibt’.

Bemerkenswert ist in unserem Zusammenhang zudem der relativ ausgedehnte Gebrauch der Metapher ‘Herz’ im Matthäusevangelium.<sup>32</sup> So ist die Einführung von ‘Herz’ in 18.35 offensichtlich alles anderes als zufällig.

Wie auch in den übrigen neutestamentlichen Schriften liegt die Bedeutung des Begriffes ‘Herz’ (καρδία) im Matthäusevangelium in Verlängerung des alttestamentlichen Sprachgebrauchs, der sich deutlich vom griechischen Verständnis des Wortes unterscheidet. Im Alten Testament kann *leb/lebab* als Bezeichnung des Innersten im Menschen vorkommen. Neben der buchstäblichen Bedeutung findet sich nämlich auch ein übertragener Gebrauch, und zwar für den Sitz der seelischen und geistigen Kräfte und Möglichkeiten, unter anderem für das, worin die religiös-ethische Haltung des Menschen wurzelt.<sup>33</sup> In der Septuaginta kommt καρδία als Äquivalent zu *leb/lebab* entsprechend vor,<sup>34</sup> und dasselbe gilt sowohl für das hellenistische als auch für das rabbinische Judentum, wenn es sich in alttestamentlichen Denkbahnen bewegt.<sup>35</sup> Doch kann sich hier ebenfalls der Einfluss hellenistisch-philosophischer Anthropologie geltend machen, etwa wenn Philo sich veranlasst sieht, zu erörtern, ob das steuernde Organ (τὸ ἡγεμονικόν) in einem Menschen καρδία oder διάνοια ist. Josephus benutzt durchgehend διάνοια oder ψυχή, wo das Alte Testament καρδία verwendet.<sup>36</sup>

32 Das Folgende übernehme ich aus meinem Aufsatz ‘Loven og hjertet. Bjergprædikenen som pagtsteologi’, *Matteus och hans läsare—förr och nu. Matteussymposiet i Lund den 27–28 sept 1996*. FS Birger Gerhardsson (hg. Birger Olsson, Samuel Byrskog und Walter Übelacker; Religio. Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund 48, 1997) 41–54: 45–8. Repr. in Mogens Müller, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger* (Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 22; Kopenhagen: Det Teologiske Fakultet, 2. Ausg. 2011) 96–108.

33 Siehe Friedrich Baumgärtel, ‘καρδία κτλ.’, *ThWNT* III (1938) 609–11, und Edmond Jacob, ‘ψυχή κτλ.’, *ThWNT* IX (1973) 623–5: ‘es kann durch das Einwirken Gottes zum Prinzip eines neuen Lebens werden’ (625.2–3).

34 Siehe Johannes Behm, ‘καρδία’, *ThWNT* III (1938) 611–14: 612.52–613.2. ‘Der Reichtum der Spielarten, in denen sich die Bdtg der hbr Grundwörter bewegt, kehrt bei καρδία in der LXX wieder. So ist die καρδία vor allen Dingen auch das Prinzip und Organ des menschlichen Personlebens, der innere Konzentrationspunkt des Wesens und Wirkens des Menschen als geistlicher Persönlichkeit ..., daher auch der Quellort und Sitz des religiös-sittlichen Lebens’.

35 Vgl. Behm, ‘καρδία’, 613–14.

36 Vgl. Behm, ‘καρδία’, 613–14, der auch hinweist auf Adolf Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus* (BFChTh 2. Rh. 26; Gütersloh: Bertelsmann, 1932) 21, wo es u.a. heißt: ‘An die Stelle des “Herzens” trat “das Denken”, διάνοια. Der Verlust, den der Anteil am griechischen Denken an dieser Stelle den Juden brachte, war schwer. Solange er vom “Herzen” sprach, empfand er das inwendige Leben mit seinem ganzen Wollen, Fühlen und Denken als Einheit. Nun aber wird das inwendige Leben auf den Denkvorgang reduziert’.



Wie im restlichen Neuen Testament wird καρδιά auch im Matthäusevangelium vorzugsweise von dem Hauptsitz des seelisch-geistigen Lebens eines Menschen und damit auch von der Stelle benutzt, wo Gott in einem Menschen wirkt.<sup>37</sup> Die in 18.35 formulierte 'Lehre' gehört nicht zu der Erzählung vom Schalksknecht, der nicht von der Güte seines Herrn bewegt wurde. Der 'Indikativ' erscheint in der Frage des Königs in 18.33: 'Hättest nicht auch du mit jenem... Erbarmen haben müssen, so wie ich mit dir Erbarmen hatte?' Es ist offensichtlich das Ziel des Gleichnisses hervorzuheben, dass Gottes Vergebung gleichzeitig immer auch eine Forderung ist, selbst zu vergeben. Der Gedanke zieht sich also wie ein roter Faden durch das Matthäusevangelium, wurde er doch bereits im Kommentar zur fünften Bitte des Vaterunsers formuliert: 'Wenn Ihr aber den Menschen nicht vergebt, dann wird euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben'.

Die Metapher 'Herz' tritt im Matthäusevangelium insgesamt 15-mal auf. Ein Vergleich mit dem Vorkommen im Markusevangelium offenbart das Besondere des matthäischen Verständnisses. Von den elf Belegen im Markusevangelium begegnen drei in Verbindung mit dem Verstockungsmotiv (Mk 3.5; 6.52; 8.17), zwei in der Wendung 'im Herz denken' (2.6.8); einmal geht es um das Herz als Sitz des Zweifels (11.23), dreimal findet sich das Wort in alttestamentlichen Zitaten (7.6 = Jes 29.13; 12.30, 33 = Deut 6.5). Und—nur—zweimal schließlich bezeichnet 'Herz' den Sitz für das, was in einem Menschen wohnt, und zwar im Gespräch über rein und unrein (7.19.21). Die Übernahme bzw. Nicht-Übernahme des markinischen Sprachgebrauchs im Matthäusevangelium ist charakteristisch. Die ersten beiden markinischen Stellen, die von Verstockung reden (Mk 2.6, 8), sind ausgelassen, an der dritten Stelle (Mk 6.52) wird der spezifisch matthäische Begriff 'Kleinglaube' eingeführt (16.8; vgl. Mk 8.17). Das einzige Mal, wo dieses Evangelium den Ausdruck 'im Herzen denken' übernimmt, wird die Frage präzisiert: 'Warum habt Ihr so böse Gedanken im Herzen?' (9.4; vgl. Mk 2.6, 8). Die Redeweise 'in seinem Herzen zweifeln' (Mk 11.23) ist einfach ausgelassen (21.21), wohingegen das Wort innerhalb der alttestamentlichen Zitate zweimal übernommen wird (15.8; 22.37, vgl. Mk 7.6; 12.30, 33), ebenso bei der Rede vom Herzen als Sitz dessen, was in einem Menschen wohnt (15.18, 19; vgl. Mk 7.21). Das Matthäusevangelium übernimmt also nicht die Worte aus

37 Siehe Behm, 'καρδιά', 614.31–32: 'als Hauptorgan des seelisch-geistigen Lebens, damit auch die Stelle im Menschen, an der Gott sich bezeugt'. Vgl. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 5. Ausg. 1965) 221–6, der sich mit dem Begriff καρδιά jedoch vorzugsweise innerhalb seiner Analyse der anthropologischen Begriffe in der Theologie des Paulus beschäftigt. In den neueren Nachschlagewerken sieht das Bild ähnlich aus: Alexander Sand, 'καρδιά', *EWNT* II (Stuttgart: Kohlhammer, 1981) 615–19; Volker Stolle, Herz [καρδιά]. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament I* (Neubearbeitete Ausgabe; Wuppertal: Brockhaus—Neukirchen: Neukirchener, 1997) 948–53.

Mk 7.19, dass das, was von außen in den Menschen hineinkommt, ihn nicht unrein machen kann: 'Denn es gelangt ja nicht in sein Herz'.

Die neun Stellen, die nicht aus dem Markusevangelium übernommen werden, verlängern und verdeutlichen die Tendenzen, die sich in der matthäischen 'Redaktion' des Markusstoffes abgezeichnet haben. Die einzige Ausnahme ist die Rede vom 'Herzen der Erde' in 12.40. Ansonsten begegnet der Begriff 'Herz' praktisch an allen Stellen mehr oder weniger prägnant für das, was sozusagen den Wert eines Menschen anzeigt. Das gilt bei der Seligpreisung derer, die ein reines Herz haben (5.8), bei der Ausdrucksweise 'in seinem Herzen Ehebruch begehen' (5.28), beim Spruch 'wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz' (6.21), bei Jesu Aussage, er sei von Herzen demütig (11.29), beim Spruch, 'wovon das Herz voll ist, davon spricht der Mund' (12.34), beim Zitat aus Jes 6.10 vom 'Herzen, das ein Fleischklumpen geworden ist' (13.15), bei der Redeweise 'im Herzen säen' im Gleichnis vom Sämann (13.19) und schließlich bei der 'Lehre' des Gleichnisses vom Schalksknecht in 18.35. Der Eindruck des typisch matthäischen Sprachgebrauchs bewährt sich auch im Vergleich mit den 22 Belegen für 'Herz' im Lukasevangelium.

Die Verwendung der Herz-Metapher im Matthäusevangelium stimmt überein mit einer Bundesideologie, derzufolge Gott die Gesinnung des Menschen verwandelt. Ich glaube, dass wir hier einen entscheidenden Aspekt der Theologie bzw. Christologie dieses Evangeliums identifiziert haben, insofern nämlich Jesus als derjenige verkündigt wird, der durch seine Gesetzesauslegung die Gebote des Gesetzes in die Herzen der Menschen einschreibt, so dass Hören und Gehorsam zusammenfallen. Denn dies ist der springende Punkt: Glaubensgehorsam in Gestalt von Gehorsam gegenüber Gottes Geboten hervorzurufen.

Somit scheint der Verfasser des Matthäusevangeliums in der Frage des freien Willens nicht die Unbekümmertheit zu teilen, die bei Jesus Sirach zum Ausdruck kommt, wenn in Sir 15.14–15 gesagt wird, dass Gott den Menschen 'der eigenen Entscheidung überlassen [hat]. [Er gab ihm seine Gebote und Vorschriften.] Wenn du willst, kannst du das Gebot halten. Gottes Willen zu tun ist Treue (ἐὼν θέλης, συντηρήσεις ἐντολὰς καὶ πίστιν ποιῆσαι εὐδοκίας).'<sup>38</sup>

Durch seine Predigt wünscht der Verfasser des Matthäusevangeliums Gerechtigkeit zu schaffen, die 'weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer' (5.20). In diesen Kontext gehört auch die zentrale Aussage (5.17): 'Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen' (Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ προφῆτας. οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι). Es geht offenbar nicht nur darum, dass Jesus selbst in Übereinstimmung mit den Geboten des Gesetzes lebte, sondern vielmehr

<sup>38</sup> Sir 15.15a—hier mit [] markiert—findet sich nur in der Vulgata.

darum, dass das Ziel des Gesetzes (vgl. Rom 10.4) in seinem Leben und seiner Verkündigung verwirklicht wurde.

Wenn Birger Gerhardsson in diesem Zusammenhang den Begriff 'Gerechtigkeits-Christologie' geprägt hat und dies 'die *ethische Dimension* oder vielleicht besser *die Gesetzesdimension der Christologie* nennen [möchte], m.a. W. die Frage nach Jesu *Gerechtigkeit*, seiner eigenen Echtheit und Legitimität nach dem Gesetz',<sup>39</sup> dann muss dies zugleich als ein unter den Glaubenden zu realisierendes Geschenk verstanden werden. Denn: Kein Glaube ohne gute Werke (5.16) und kein neuer Bund ohne neues Bundesvolk, das die Kraft des neuen Bundes manifestiert. Dass hier dennoch keine Automatik vorliegt, zeigt der paränetische Grundton des ersten Evangeliums, ferner dies, dass die Gemeinde als ein *corpus mixtum* vorausgesetzt wird (13.24–30, 36–43; 22.11–14; 25.1–13). Das Geschenk des Glaubens lebt nur durch seine Verwirklichung (vgl. Jak 2.26).

All dies scheint in dem Verbum πληρώω enthalten zu sein, ebenso wie Paulus in Römer 13.10, nachdem er das Liebesgebot aus Lev 19.18 als Zusammenfassung von Gottes—anderen—Geboten bestimmt hat, schlussfolgert: 'Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes' (πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη).<sup>40</sup> Denn diese Liebe ist durch das Evangelium hervorgerufen. Einige Exegeten haben versucht, diesen Sachverhalt dadurch auszudrücken, dass der matthäische Jesus selbst die inkarnierte Tora darstelle.<sup>41</sup> Gegebenenfalls haben wir dann eine Parallele zu Philons Beschreibung des Mose als νόμος ἔμψυχος (De vita Mosis I 162; II 4).<sup>42</sup>

39 Birger Gerhardsson, 'An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen', *EvTh* 42 (1982) 113–26; 124–5. Hervorhebungen von Gerhardsson.

40 Wertvoll in dieser Frage ist noch immer Henrik Ljungman, *Das Gesetz erfüllen. Matth. 5,17ff. und 3,15 untersucht* (LUÅ N.F. Avd. 1 Bd 50. Nr. 6; Lund: Gleerup, 1954).

41 So J. M. Gibbs in dem Aufsatz, 'The Son of God as the Torah Incarnate in Matthew', *SE IV = TU* 102 (Berlin: Akademie-Verlag, 1968) 38–46. Ähnlich Eduard Schweizer, der in Anknüpfung an 11.28–30 sagt, dass so wie Weisheit und Gesetz in Sir 24.23 und Bar 4.1 gleichgestellt werden, 'so ist Jesus das fleischgewordene Gesetz. Das erklärt die positive Wertung des Gesetzes wie die unerhörte Freiheit ihm gegenüber'. 'Nachtrag zum Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus', *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments* (Zürich: Zwingli, 1970) 49–70; repr., *Das Matthäusevangelium* (hg. Joachim Lange; WdF 525; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980) 350–76: 369.

42 Diese Hinweise verdanke ich Finn Damgaards Ph.D.-Abhandlung, *Recasting Moses: The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity* (Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 17; Kopenhagen: Det Teologiske Fakultet, 2010) 86–7. In *Vita Mosis* II 4 heißt es: 'Ein König muss befehlen, was man tun soll, und verbieten, was nicht geschehen darf. Das Befehlen des Notwendigen und das Verbieten des Unstatthaften ist Sache des Gesetzes, sodass der König ohne weiteres das lebendig gewordene Gesetz und andererseits das Gesetz ein gerechter König ist' (Übersetzung nach *Die Werke Philon von Alexandria in deutscher Übersetzung* I [hg. Leopold Cohn; Breslau: Verlag von M. & H. Marcus, 1909] 298–9).

Es muss also als eine Möglichkeit gelten, dass der Verfasser des Matthäusevangeliums im Grunde eher in Übereinstimmung mit dem hebräischen Wortlaut in Jer 31 und insofern mehr in Bahnen eines erneuerten Bundes gedacht hat, als dass er sich den Bund, der durch Jesu Tat und Tod geschlossen wurde, als einen anderen vorgestellt hätte, bei dem der Bundesgehorsam nicht denselben Inhalt wie beim Sinai-Bund hat. Die Gerechtigkeit, die im Bund Jesu gefordert wird, ist ja eine weit größere (5.20) und in diesem Sinne auch eine qualitativ andere, weil sie nur zu verwirklichen ist kraft eines durch das Evangelium verwandelten Herzens.<sup>43</sup>

Für den judenchristlichen Verfasser des Matthäusevangeliums war es also naheliegend, seine Gesetzesverkündigung in Verlängerung und Erweiterung der Vorstellung von einem neuen Bund Ausdruck zu geben, und seine Christologie entsprechend zu entfalten. Damit scheint sein 'neuer' Bund jedoch mehr ein durch einen neuen Bundesschluss intensiver und erneuerter 'alter' Bund zu sein, wodurch eine Hierarchie entstand: mit Liebe und Barmherzigkeit als allen anderen Geboten übergeordneten Forderungen.

Blicken wir auf ein späteres, ja vielleicht das späteste Stadium der neutestamentlichen Evangelienüberlieferung, das Lukasevangelium! M.E. ist es in der Zeit um 120-130 abgefasst worden und als Komposition nicht ohne seine Fortsetzung in der Apostelgeschichte zu verstehen. Hier sind die theologischen Akzente deutlich verändert. In die theologische Konzeption des wohl nicht judenchristlichen Verfassers ist die Vorstellung vom neuen Bund zwar auch einbezogen; er wird aber nun als eine neue Epoche angesehen, deren Anfang durch das Kommen des Geistes markiert ist, wie die Schilderung des Pfingstereignisses in Apg 2 mit Einbeziehung von Joel 3.1-5 (in Verlängerung von Jesu Verheißung in

43 Diesem Verständnis der Forderungen der Bergpredigt als Beschreibung des Lebens im neuen Bund wurde übrigens u.a. von Hans Windisch (1881-1935) vorgegriffen, und zwar in seinem Buch *Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese* (UNT 16; Leipzig: Hinrichs, 1929, 2., stark umgearbeitete, erweiterte und verbesserte Auflage, 1937). Windisch versteht sie in einem eschatologischen Rahmen. Unter Einbeziehung von Ps 15 und 24 als Analogien erklärt er: 'Sie ist Proklamation der von Gott verfüigten Einlaßbedingungen durch den Mund Jesu' (9). Im Matthäusevangelium stellt sie 'die neue Gesetzgebung für das eschatologische Gottesreich dar: Sie beschreibt die "Gerechtigkeit", die allein im Reiche Gottes gilt, sie tut "den Willen des Vaters im Himmel" kund, der getan werden muß, damit man Einlaß findet, sie beschreibt die Haltung gegen Gott und gegen die Nächsten, die in der Entscheidungszeit der Gegenwart gefordert und die im Reiche Gottes die einzig mögliche sein wird' (10). Und obwohl Jesus selbst nie explizit darauf hinweist, nennt Windisch in diesem Zusammenhang die Rede von einer inneren Erneuerung, wie sie in Jer 31 und Ez 36 zum Ausdruck kommt. 'Sein Ruf zur Umkehr setzt voraus, daß der innere Zustand bei seinen Hörern und bei seinen Jüngern derart ist, daß sie "nach Gottes Satzungen wandeln können" oder er ist es selbst, der durch sein Wort das Gebot Gottes "in ihr Innerstes legt", und in ihr Herz schreibt... So erklärt sich der Radikalismus und das Vertrauen in seine Verwirklichung aus der eigenen Gottesergriffenheit' (75-6).

Lk 24.49) zeigt. Das 'Pfingstfest' war ja vor allem Bundeserneuerungsfest geworden und wurde denn auch als solche vom Verfasser des lukanischen Doppelwerks rezipiert. 'Lukas' ging es vor allem darum, die Geschehnisse als vorausgesagt zu erweisen, um so einen entsprechenden Schriftbeweis konstruieren zu können.<sup>44</sup> Deshalb brauchte der Verfasser einen Text wie Joel 3.1–5. Das sogenannte Zeremonialgesetz war für 'Lukas' als jüdische Sitte (siehe Apg 6.14: τὰ ἔθνη ἃ παρέδωκεν... Μωϋσῆς, vgl. 21.21 und das offenbar gleichbedeutende κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως Lk 2.22) etwas für Christen schlechterdings Zurückliegendes.<sup>45</sup>

Das ist also eine Auffassung vom neuen Bund, wie sie zumal in der LXX-Fassung der Jeremia-Stelle begegnet, die in der christlichen Tradition dann beherrschend wurde. Wie es bei Paulus in 2 Kor 3 vorausgesetzt und in Hebr 8.13 direkt ausgesprochen ist, ist nach diesem Gedankengang der alte Bund überholt. Der Barnabasbrief kennt nur einen Bund, da der Sinai-Bund diesem Verfasser zufolge nie geschlossen wurde. Justin erklärt im Dialog mit dem Juden Tryphon in 11.2, dass er gelesen hat,<sup>46</sup>

daß schließlich noch ein Gesetz kommen soll und ein Bündnis, welches alle Bündnisse übertrifft, und an welchem jetzt alle Menschen, die Anspruch auf Gottes Erbe machen, festhalten müssen. Das auf Horeb gegebene Gesetz ist bereits veraltet und gehört euch allein, das unsere aber ist für alle Menschen überhaupt. Ist aber ein Gesetz gegen ein anderes aufgestellt, so abrogiert es das frühere, und ein späteres Bündnis hebt in gleicher Weise das frühere auf. Als ewiges und endgültiges Gesetz ist uns Christus gegeben, und verlassen können wir uns auf den Bund, dem kein Gesetz, keine Verordnung, kein Gebot folgt.

Es folgt in Dial 11.3 ein expliziter Hinweis auf Jer 31.31. Dass Justin den Hebräerbrief gekannt hat, ist wahrscheinlich, und der Gedankengang ist derselbe, nur erweitert um den direkten Hinweis darauf, dass der neue Bund sich an die ganze Heidenwelt richtet. Derselbe Dialog zeugt auch davon—obwohl dies nicht Justins eigener Meinung entspricht—, dass es um die Mitte des zweiten Jahrhunderts recht verbreitete kirchliche Ansicht war, dass es den Christen, und das heißt hier: den Judenchristen, nicht erlaubt ist, das Zeremonialgesetz

44 Siehe Mogens Müller, 'The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture', *NovTest* 43 (2001) 315–30.

45 Siehe Mogens Müller, 'Historie som teologi. Om afviklingen af Moseloven i Lukasskrifterne', *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom* (hg. Mogens Müller und John Strange; Forum for Bibelsk Eksegese 4; Kopenhagen: Museum Tusculanum, 1993) 123–50.

46 Übersetzung von Philipp Haeuser in *Bibliothek der Kirchenväter* 33 (Kempten/München: Kösel, 1917).

zu beachten (siehe Dialog 47.1–5).<sup>47</sup> Dieser Auffassung hätte der Verfasser des Matthäusevangeliums nicht zustimmen können.

Dem zentralen Stellenwert der Vorstellung vom neuen Bund in der christlichen Theologie steht im Übrigen eine sehr sparsame Rezeption der betreffenden Jeremia-Stelle nicht nur im vorchristlichem Judentum gegenüber, sondern auch in rabbinischen und späteren jüdischen Quellen.<sup>48</sup>

**German abstract:** Die prophetische Konzeption eines neuen Bundes scheint der Schlüssel zu der Frage zu sein, wie der Verfasser des Matthäusevangeliums sich das Leben der Glaubenden im Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes vorstellt. Dies wird dadurch ermöglicht, dass Gott alle Sünden vergibt und seinen Geist in die Herzen der Menschen legt, damit diese so imstande sind, seinen Willen zu erfüllen. Wenn im Matthäusevangelium kaum von einem neuen Bund gesprochen wird, liegt dies daran, dass es für eine Gemeinde von Getauften geschrieben ist, in der der neue Bund als Grundlage ihres Lebens als Christen bereits vorausgesetzt ist. Die unverzichtbare Verpflichtung, auch selbst anderen zu vergeben, wird in 6.14–15 und im Gleichnis vom Schalksknecht, 18.23–35, hervorgehoben und ist außerdem im matthäischen Gebrauch der Metapher ‘Herz’ erkennbar.

<sup>47</sup> Siehe Mogens Müller, ‘Jødekristendommen og fremvæksten af kirkelig ortodoksi’, *Patristica Nordica* 4 (hg. Samuel Rubenson; Religio 44; Lund: Teologiska Institutionen, 1995) 15–38, insb. 31–32.

<sup>48</sup> Siehe hierzu Hermann Lichtenberger und Stefan Schreiner, ‘Der neue Bund in jüdischer Überlieferung’, *TQ* 176 (1996) 272–90.